الهرمينوطيقا الفوضويّة



جياني فاتيمو و زبالا سانتياقو
ترجمة: جمال بلقاسم

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الهرمينوطيقا الفوضويّة

جياني فاتيمو و زبالا سانتياقو

ترجمة: **جمال بلقاسم**

مصدر المقال:

Vattimo, Gianni. And Zabala, Santiago. (2011) **Hermeneutics Communism: From Heidegger to Marx**. New York: Columbia University Press. Pp. 75-95.

ملخص المقال:

يسعى هذا المقال للكشف عن إمكانيَّة تحويل الهرمينوطيقا إلى مشروع سياسي، عبر دعم التأويل كانتعاشة جديدة لسياسات الظرف ما بعد الحداثي، والتخلي عن فكرة الحقيقة واستبدالها بالنشاط الهرمينوطيقي كموجه إيتيقي لمجتمعات ما بعد الميتافيزيقا، «لا وجود للوقائع، كلُّ ما هنالك مجرَّد تأويلات، وحتى هذه الحقيقة مجرَّد تأويل في حدّ ذاتها»؛ إنَّه الشعار النتشوي للفكر الضعيف الذي يعوّل عليه فاتيمو وزبالا لإحداث ما يسميه راينر شورمان «الأرض المرتجة». أرضنا نحن التي هجرتها المطلقيَّة وغابت فيها القاعدة الوحيدة والمتفرّدة التي ادَّعت تفسير كلّ شيء. الفكر الضعيف (الهرمينوطيقا) هو فكر الضعفاء وليس الأقوياء، فكر أولئك الذين لم يرضوا بالمبادئ المفروضة عليهم بشكل سلطوي، ويطالبون بحقوق أخرى، أي تأويلات جديدة. وضمن هذه السياسات (سياسات التأويل) تصبح المحادثة هي العالم الذي يصغي فيه الواصفون السّلطويُّون لدعوة الضعيف، لعلهم يتخلون عن أنانيتهم، وإن لم يفعلوا ذلك فسيمضي الضعيف وحده. ربَّما رورتي حدس هذه الوحدة عندما صرَّح بأنَّ «ما هو مهم حول الحكومة الديمقراطيَّة التمثيليَّة أنَّها منحت الفقير والضعيف الأداة التي سوف يستعملانها ضدَّ الأغنياء والأقوياء. وبخاصَّة ضدَّ الوحشيَّة اللاواعية للمؤسسات، التي من خلالها يمارس القوي سلطته على الضعيف»، إنَّها الهرمينوطيقا.

التأويل كفوضى

طوال مشوار الفلسفة السياسيَّة لطالما اعتبر التأويل والسياسة مجالين منفصلين. **كانط** (Kant) أدرك التأويل كوظيفة اجتماعيَّة تتوسط بين الناس والسُّلطة. **هوبز** (Hobbes) رأى فيه حاجة من حاجيات الدولة، و**فيبر** (Weber) رأى في السياسة والتأويل مجالين مختلفين من مجالات الثقافة[1]. متى أصبح التأويل مشكلاً محوراً داخل الفلسفة والسيكولوجيا والعلم في القرن العشرين؟ فقط عندما بدأت التبعات السياسيَّة للهرمينوطيقا تظهر. على سبيل المثال: في سنة 1982 أصدرت مجلة «التحقيق النقدي»، وهي مجلة متعدّدة التخصُّصات، عدداً بعنوان: «**سياسات التأويل**»، مستكتبة في ذلك العديد من الباحثين والدارسين لمناقشة العلاقة بين التأويل والسياسة. بعد سنوات قليلة نشر ستانلي روزن (Stanley Rosen) نصه: «**الهرمينوطيقا كسياسة**». ثمَّ باتريك هولم هوگان (Patrick Colm Hogan) «**سياسات التأويل**». ثمَّ جورجيا ورنك (Georgia Warnke) «**العدالة والتأويل**». كلُّ هذه الإصدارات إلى جانب أخرى عملت على تطوير العلاقة بين السياسة والتأويل[2]، وتحليلاتها دارت عموماً حول المعنى السياسي لتأويلات القرَّاء للنصوص. إلا أنَّها لم تبحث في المشروع السياسي التطوري الذي تضمنته الهرمينوطيقا. هدفنا هنا ليس مجرَّد عرض لجوهر هذا المشروع السياسي، بل أيضاً الكشف عن إمكانيَّة التحرُّر والانعتاق الكامنة في هذا المشروع[3].

لماذا المشروع السياسي للهرمينوطيقا بقي مشروعاً لم يبحث فيه حتى الآن؟ السبب الأوَّل هو سبب سوسيو-تاريخي: سادة الهرمينوطيقا المعاصرون، **نيتشه** (Nietzsche) و**هيدگر** (Heidegger) و**گادامير** (Gadamer)، كانوا تقليدياً وسياسياً وثقافياً سادة محافظين. ومسألة أنَّ هيدگر - الذي كان عضواً في الحزب النازي- أوَّل من بحث بشكل منهجي في البعد الأنطولوجي للهرمينوطيقا، جعلت الكثير من المؤلفين ككارل **بوبر** (Popper) و**هبرماس** (Habermas) وآخرين ينأون بأنفسهم عن جميع حدسيات هذا المفكر الألماني. هرمينوطيقا گادامير لاقت المصير نفسه، فقد تمَّت إدانتها من قبل هبرماس سنة 1979 وأتباعه من الطلبة الألمان الذين شاركوا في ثورة 1968 لكونها محافظة أيضاً. هذه الإدانة تجذَّرت داخل فكرة

1- هذا الفهم للتأويل من قبل كانط وهوبز وفيبر تمَّت الإشارة إليه من قبل:

H. White, in "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation," Critical Inquiry (September 1982): 114.

2. R. R. Sullivan, Political Hermeneutics (Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1989); R. Alejandro, Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), T. Carver and M. Hyvarinen, eds., Interpreting the Political: New Methodologies (London: Routledge, 1997). G. Burns, M. Ferraris,_J. Grondin, R Lanceros, A. Ortiz osés, L. Ormiston, R. Palmer, J. Risser, A.D. Schrift, J. Weinsheimer,

إضافة إلى آخرين كتبوا تواريخ الهرمينوطيقا ومقدمات عنها وأنشأوا معاجم حولها.

3- للاطلاع أكثر على النتيجة السياسيَّة التطوريَّة في صياغتها الأولى لدى كادامير في كتابه الحقيقة والمنهج. انظر:

G. Vattimo, "The Political Outcome of Henneneutics,» in Consequences of Hermeneutics, ed. J. Malpas and S. Zabala (Chicago: Northwestern University Press, 2010), 281-87.

مفادها أنَّ الهرمينوطيقا تتكل على تسليم غير نقدي بالماضي. ولكن حتى هذا النوع من الاتكال لا يمكنه أن يتحقق إلا عبر وجود ممارسة نقديَّة أيضاً. بعبارة أخرى: الهرمينوطيقا نظريَّة نقديَّة أكثر ممَّا تدَّعيه مدرسة فرانكفورت، لأنَّها لا تحتاج إلى تأسيس وظيفتها النقديَّة داخل المثاليات الميتافيزيقيَّة، كما فعلت تواصليَّة هبرماس أو الظرف الترنسندنتالي للعقلانيَّة لآبل (Apel). الهرمينوطيقا كما سنراها عند **لوثر** (Luther) و**فرويد** (Freud) مثلاً ملتزمة بتجاوز الاصطلاحات والمعايير المؤسَّساتيَّة والمعتقدات وعدم قبول الممارسات الموجودة بشكل بديهي. أمَّا تلك الأجيال من الفلاسفة التي لم تتعاطَ هرمينوطيقا هيدگر وگادامير بعد الحرب العالميَّة الثانية فالسبب لديها يعود إلى أنَّ أيَّ تثمين لهذه الفلسفة اعتبر احتفاء بنشاط هذين المفكرين خلال فترة الحكم النازي. على كلّ حال لا نريد أن نبرّر الاختيارات السياسيَّة لنيتشه و هيدگر وگادامير (لأنَّ هذا يحتاج إلى دراسة أخرى تبرّر مثلاً رؤية دافيد **هيوم** (David Hume) للسود ككينونة أدنى طبيعياً من البيض، أو إعلان گتلوب فريج (Gottlob Frege) عن معاداته للساميَّة أو دعم أندريه گلاكسمان (Glucksmann) لاجتياح العراق في 2003)، ما أردنا أن نشير إليه هو أنَّ الهرمينوطيقا كفلسفة لم تكن ممكنة من دون هؤلاء الثلاثة، ولكن لا أحد منهم طوَّر أبعادها السياسيَّة، أو ما نفضّل أن نسميه «**المشروع السياسي**» لها.

لا نقصد بالمشروع السياسي أنَّ الهرمينوطيقا تمثل موقعاً سياسياً لم يستكشف منهجياً من قبل أيّ أحد، بل بالأحرى أردنا أن نؤكّد أنَّ الهرمينوطيقا سياسة في حدّ ذاتها. وكما أشارت **حنّا أرندت** (Hannah Arendt) فإنَّ السياسة ليست مجرَّد يقينيات متنازع عليها، أو طلب الاعتراف بشيء ما، أو علاقات السلطة، بل هي ضرورة الفعل لإنشاء فضاء عمومي، حيث يكون الأفراد داخل هذا الفضاء متعايشين بشكل مرن، بينما حماية الفضاء الخاص بهم تحتاج منهم إلى تطوير جانبهم الشخصي. بالتالي فالهرمينوطيقا بهذا الشكل تُعدُّ سياسة أيضاً، إنَّها مؤسَّسة على جماعيَّة التطوُّرات الفرديَّة المنتجة للتأويلات النشطة. والفلسفة التي تعتمد على جماعيَّة التأويلات يجب عليها أن تتحاشى المزاعم الميتافيزيقيَّة للقيم العالميَّة، كما يجب عليها أيضاً أن تتجنَّب الطبيعة السلبيَّة والمحافظة التي تميز الفلسفات الوصفيَّة وذلك دعماً للفعل. هذه الفلسفات تهتم بتنظيم السيرورات الموضوعيَّة من أجل فرضها، بينما ما يحفز الهرمينوطيقا هو الحرفة النشطة، بمعنى ما هو نقيض للنظريَّة كتأمين وحياد وعنف. وأبعد ممَّا تهدف إليه هذه الفلسفات، فإنَّ التأويل غالباً ما يتضمَّن نداء للتحرُّر، الذي يُعدُّ تطورياً بشكل سياسي؛ بعبارة أخرى: إنَّه مناقض لحالة البزنس الموضوعيَّة. لهذا كانت الهرمينوطيقا دائماً العمود الفقري المستتر للثورات الثقافيَّة ضدَّ ذوي السلطة، بمعنى ركيزة أغلب الحركات الفاعلة ضدَّ فكرة الحقيقة السلطويَّة المفروضة. على كلّ حال حتى هذه الحركات أدينت أيضاً لكونها قمعيَّة من خلال محاولتها فرض أجندتها هي الأخرى. يجب أن نشير إلى أنَّ ثمة مساراً فوضوياً للهرمينوطيقا لا يتضمن غياب القواعد كليَّة بل غياب القاعدة الوحيدة والمتفردة كما أشار راينر **شورمان** (Reiner Schürmann). وكمقاومة للمبادئ والاصطلاحات والمقولات البديهيَّة فإنَّ الفوضى ليست نهاية المشروع السياسي للهرمينوطيقا بل هي بدايته.

ربَّما من الأسباب التي جعلت المشروع السياسي للهرمينوطيقا مشروعاً ملفتاً للانتباه هو أنَّ السياسة أصبحت تعي نهاية الميتافيزيقا، أي اللّاجدوى من ترويج فكرة «الحقيقة الموضوعيَّة» و«القيم العالميَّة» و«الثورات الإيديولوجيَّة». نهاية الميتافيزيقا تعني نهاية المعرفة المؤسّسة على ما هو موضوعي كمقياس وحيد للحقيقة. هذا الفهم للحقيقة ليس مشاعاً فقط داخل الأوساط العلميَّة -حيث لا تُعدُّ الذات صحيحة إلا إذا تطابقت مع ما هو موضوعي- بل أيضاً لدى الفلسفات الوصفيَّة التي تفرض أنظمتها بشكل عنيف. اجتياح العراق عام 2003 وخطة إنقاذ البنوك عام 2008 مثالان نموذجيان على سياسات هذه الأنظمة تجاه الحقيقة، ومثالان على إخفاقها أيضاً، تَفَكُّك سياسات الأوصاف يمكن أن نعثر عليه أيضاً داخل أمثلة أخرى كنهاية الكولونياليَّة وصعود الأنثروبولوجيا الثقافيَّة؛ فحين بدأت الأنثروبولوجيا الثقافيَّة تتشكَّل كحقل معرفي تمَّ تقويض مقولة التقدُّم الخطي للإنسانيَّة الذي يوجهه الرجل الأكثر تحضراً (الغربي)، وسمحت لباقي التأويلات أن تتقدَّم وتأخذ نصيبها في تخويل وجهات نظر أخرى. نهاية الميتافيزيقا أيضاً سارت جنباً إلى جنب مع نهاية الحداثة (modernity) وإدراك الطبيعة التأويليَّة للأوصاف. داخل الظرف ما بعد الحداثي بدلاً من أن تربط السياسة نفسها بالحقيقة، وجب أن تكون مؤطرة عبر التفاعل بين الأقليات والأغلبيَّة، أي عبر وفاق ديمقراطي. هذا الوفاق الديمقراطي الإجرائي لا يختلف تماماً عن جوهر الهرمينوطيقا، بمعنى طبيعة التأويل المجازفة والعرضيَّة والحرَّة التي ترفض أي إلزام بحقيقة معيَّنة. هذه الحقيقة التي تعتمد عليها سياسات الأوصاف حُوّلت إلى سياسات التأويل عبر إعطاء الضعيف الحق في التأويل. عموماً الهرمينوطيقا تُعدُّ الفلسفة الوحيدة التي تعكس جماعيَّة مجتمعات ما بعد الحداثة. حيث لا تقاس الإنجازات عبر مقولة الحقيقة بل عبر العلاقة بالآخرين. قبل أن نشرع في وصف المشروع السياسي للهرمينوطيقا نودُّ أن نستكشف أعمال سادتها (دلتاي، ونيتشه، وهيدگر وگادامير) وأصولها (لوثر، وفرويد، وكوهن) وتطوراتها السياسيَّة الراديكاليَّة (شورمان، وليوطار، وروررتي)، وهو أمر سيقودنا إلى فهم التحرُّر السياسي الذي يقدّمه التأويل كأداة للضعيف.

المسار الفوضوي للهرمينوطيقا

بعض المؤرخين يرون أنَّ ابتداع الهرمينوطيقا الفلسفيَّة تمَّ في القرن السابع عشر الميلادي، حين أدخل يوهان دانوور (Johann Dannhauer) لأوَّل مرَّة الكلمة اللاتينيَّة «Hermeneutica» كحاجة اصطلاحيَّة ملحَّة لتلك العلوم التي تهتمُّ بتأويل النصوص. مزاعم أخرى ترى أنَّ الهرمينوطيقا تأسَّست قبل قرنين من ذلك من قبل فلاشيوس (Flacius) في نصه: **مفتاح الكتاب المقدَّس** (Clavis scripturae sacrae). أو قبل قرون من ذلك عبر أرسطو في رسالته: التأويل (De interpretatione). عدم معرفة أصل وتاريخ الهرمينوطيقا يثير شكوكاً حول وجود تطوُّر موحَّد لهذه الفلسفة، كما يشير أيضاً إلى المسار الفوضوي لنظامها، بمعنى تعارض الهرمينوطيقا مع المعارف السننيَّة المؤسّسة تاريخياً. ولكنَّ واحداً من

الاتفاقات القليلة التي نعثر عليها داخل التوصيفات التاريخيَّة للهرمينوطيقا يركّز على الممارسة العمليَّة لها، مقارنة بالالتزامات المحافظة التي تؤسّس الفلسفات الوصفيَّة.

هذه الممارسة العمليَّة تحيل مباشرة على أصل الحقل المضمن في شخص هيرماس (Hermes) (الذي يدلُّ اسمه على أقدامه المجنحة)، رسول الآلهة المشهور بسرعته وقوَّته البدنيَّة ورشاقته، مارس أنشطة عمليَّة في تسليم إعلانات وتحذيرات ونبوءات آلهة الأولمبيا. لهذا مُثلت الهرمينوطيقا في أيون لأفلاطون (534 ق م)، والمأدبة (202ق م) كنظريَّة للتلقي و«كممارسة في الإرسال والوساطة على حد سواء»[4]: هيرماس يجب عليه أن ينقل ما هو مستعصٍ على الفهم في صورة يمكن للذكاء البشري أن يستوعبها. إلا أنَّ هيرماس غالباً ما تمَّت إدانته باللصوصيَّة والغش وحتى الفوضى، لأنَّ الرسائل لم تكن أبداً دقيقة؛ بعبارة أخرى: تأويلاته كانت دائماً تحرف المعاني الأصليَّة. إبدال المعنى كان هو المساهمة الحقيقيَّة للتأويل؛ خلافاً للأوصاف (التي تتبع مثاليَّة التفسير الشامل) يضيف التأويل حيويَّة للمعنى. لهذا السبب رأى دلتاي (وهو أوَّل من اقتفى بشكل منهجي تاريخ الهرمينوطيقا) في هذا الجوهر الحيوي للهرمينوطيقا أسبقيَّة التأويل على البحث العلمي والنقد النظري والإنشاء الأدبي.

يمكننا أن نعثر على نماذج من الإبدال الهرمينوطيقي للمعنى داخل التاريخ المرتبط بهذه الفلسفة (في أعمال أوريجان وأوغسطين وشلايمخر) إلا أنَّنا سنركز على ثلاثة مفكرين من قرون مختلفة، لأنَّ المسار الفوضوي للمشروع السياسي للتأويل يبدو واضحاً في أعمالهم: **مارتن لوثر** في القرن الخامس عشر (في المجال الديني)، **سيغموند فرويد** في القرن التاسع عشر (داخل علم النفس)، و**توماس كوهن** (Thomas Kuhn) في القرن العشرين (في مجال العلم).

العمليَّة الهرمينوطيقيَّة لدى لوثر كانت موجَّهة مباشرة ضدَّ هيمنة المؤسَّسة الكنسيَّة الكاثوليكيَّة القضائيَّة، التي ادَّعت بأنَّها هي التأويل الوحيد والصحيح للكتاب المقدَّس. أطروحاته الخمس والتسعون (1517م) وترجمته للكتاب المقدَّس إلى الألمانيَّة (1534م) أشياء حفزت ظهور ثورات عامَّة ضدَّ البابويَّة، لأنَّه حتى ذلك الحين كان النظام الإكليروسي يجبر كلَّ مؤمن على العودة إلى مسؤوله للقراءة والتأويل والإبانة عن مضمون النص. ضدَّ هذه الهيمنة الروحيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة فضَّل لوثر أن يتبنَّى اعتقاداً مفاده أنَّ المعنى الحرفي للكتاب المقدَّس له دلالته الروحيَّة الخاصة به، التي يجب على كلّ مؤمن أن يؤولها: الكتاب المقدَّس يؤول نفسه بنفسه[5]. ولتأكيد هذا الأمر أعطى لوثر أولويَّة للنص اللساني ولفعله اللغوي وقدرة المؤول على إصدار الأحكام، وكما قال لوثر: «النص لن يكون مفهوماً ما لم يُجلب إلى البيت، أي ما لم يكن ممارساً»[6]. وبالتالي فالتأويل يجب ألَّا يفرض من فوق، بل يجب أن يكون من الداخل. التأويل كما سنرى عند هيدگر يُعدُّ

---

4. M. Ferraris, History of Hermeneutics, trans. L. Somigli (Englewood Cliffs, NJ.: Humanities Press, 1996), 4.

5. Ferraris, History of Hermeneutics, 28.

6. M. Luther, Dr: Martin Luthers Tischreden (1531-1546) (Weimar: Hermann Bohlaus, 1914), 3: 170.

جزءاً من الوجود، لأنَّنا بجلب حيويَّة جديدة إلى النص (كما كان الحال مع هيرماس حين كان يبدل المعنى الأصلي) ندعم الإيمان الخاص بكلّ مؤول.

لهذه الأسباب قرَّر لوثر أن يترجم الكتاب المقدَّس، الترجمة التي كانت سبباً في إحداث عمليَّة سياسيَّة تطوريَّة عبر الهرمينوطيقا، أي عبر الطبيعة الحيويَّة التي تميّز التأويل. حَوَّلَهُ من كتاب أجنبي إلى لساني أجنبي ليسهل الوصول إلى معانيه، إلا أنَّ ذلك لم يتحقق إلا عبر جعل الكتاب المقدَّس وثيقة مفتوحة على تأويلات جميع الناس بدلاً من كون تلك التأويلات سُلطة مفروضة من أعلى. بعد هذه الترجمة (التي أتبعت بترجمات أخرى بروتستانتيَّة في فرنسا وهولندا وإنــكلترا) لم يكن الكتاب المقدَّس ليقرأ دون إذن من الكنيسة الكاثوليكيَّة. الأثر الذي تركه لوثر في المجتمع الألماني جعل هيـگل يؤكد أنَّ لوثر: إذا لم يفعل أيَّ شيء بهذه الترجمة، فإنَّه ما يزال من أعظم المحسنين إلى الجنس الناطق بالألمانيَّة. ورغم أنَّ تقاليد الكنيسة يجب ألَّا توضع جانباً، لأنَّها تُعدُّ أثراً من آثار التاريخ المرتبط بهذا الكتاب، فإنَّ لوثر يجب أن يفهم كفعل سياسي، بمعنى أنَّه أوَّل من حرم الأسقف الروماني من بسط سلطته المطلقة على الكتاب المقدَّس، عبر جعل كلّ فرد يعي حقه في تأويل النص من أجله هو كمؤمن. وعليه فلوثر لم يدافع فقط عن حقّ الضعفاء في التأويل، ولكنه مارس أيضاً الخاصيَّة الفوضويّة للتأويل.

إذا كانت هرمينوطيقا لوثر قد بدأت كرفض للسلطة الإكليروسيَّة، فإنَّ الثورة السيكولوجيَّة الفرويديَّة كانت ضدَّ الحقائق المفروضة من قبل الثقافة العلميَّة الوضعانيَّة في القرن العشرين. أحد الأهداف الرئيسة لفرويد كان مناقشة النظريَّة التجريبيَّة للعلم الحديث التي صوَّرت العقل البشري كلوح فارغ يمكن نقش الانطباعات فوقه، وبدون هذا اللوح لن تكون تلك الانطباعات ممكنة. هذا الفهم العلمي للعقل تتقاسمه أيضاً فلسفة ديكارت التي تفترض بعض القيم الأخلاقيَّة التي تمَّ إيجادها لإحداث ترابط داخل العالم الاجتماعي الذي يسكنه هذا العقل؛ بعبارة أخرى: الموضوعيَّة غُلِّبت على الذاتيَّة، هذه الأخيرة التي اعتبرت مجرَّد مرآة للطبيعة. ضدَّ هذه المعتقدات المشاعة داخل العلم الحديث اقترح فرويد فكرة مفادها أنَّ أفكارنا مُحَفّزَة، ليس عبر ميكانيزمات منطقيَّة وعقليَّة خالصة، بل عبر قوى ودوافع غير معروفة، متصارعة داخل العقل الواعي والعقل اللّاواعي. لهذه الأسباب رأى فرويد أنَّ أشياء مألوفة من اللّاعقلانيَّة مثل الوهم الذاتي، الكآبة، الازدواجية، أو حتى ضعف الإرادة، كلها استشكالات مرتبطة في النموذج الديكارتي بالوعي الوحدوي الخفي. أمَّا في النموذج الفرويدي فأصبحت خصائص طبيعيَّة في البشر. فرويد انتهك بشكل فوضوي الحدود الفاصلة بين العقلاني/الطبيعي واللّاعقلاني/اللّاطبيعي عند الإنسان.

فرويد لم يضع حدوداً لاستكشاف عاديَّة ما هو غير عادي، الذي أنتج تقدُّماً عظيماً للحضارة. ولكنَّه أكَّد أيضاً أنَّ العلاقة المتبادلة بشكل دينامي بين العادي وغير العادي هي نفسها العلاقة المتبادلة بين الإنسان ومجتمعه. داخل هذا التركيب تظهر المشاكل جرَّاء الغرائز المقموعة (المفروضة أولاً من المجتمع) أو من حتميات اللّاوعي (الموت أو الدوافع الجنسيَّة المتدفقة من داخله) أو من تأويلاته الموضوعيَّة، بعبارة

أخرى من السيكولوجيات الوضعانيَّة للزمن. هذه السيكولوجيات تعتقد أنَّ المريض يعاني فقط بسبب جهل موضوعي، بطريقة أخرى، بسبب فقدان المعلومات الكافية عن حياته. إذا كان هذا صحيحاً فعلاً، فإنَّ الوصف الأفضل لحلم المريض يمكن أن يكون كافياً لعلاجه. ولكنَّ العقل يتضمَّن عناصر لا واعية، وتبعاً لهذا الظرف فإنَّ التأويل يحتاج إلى إخبار المريض عن تلك الذكريات التي قمعها، لذا فالتأويل هو المقارنة الوحيدة المتوفرة للعقل الإنساني، ولتلك العوامل غير الواعية وغير الموضوعيَّة التي تظهر أنَّ العقل لا يمكن أن يكون مجرَّد لوح فارغ. وضدَّ النمط التقليدي في تأويل الأحلام كرموز ثابتة، طبَّق فرويد فكرة «الربط الذهني الحر»، وهو ما يجبر المريض (وليس المترجم) على ذكر الأفكار الخفيَّة أو المنسيَّة. التحرُّر الذي أحدثه فرويد عبر التأكيد على العمليَّة الذهنيَّة اللَّاواعية وتحليل النفس البشريَّة من خلال ممارسة التأويل أثار شكوكاً عميقة حول الشكل الموضوعي للعقلانيَّة البشريَّة.

تشكيل موقف ضدَّ السيكولوجيات العقلانيَّة للزمن توّج أيضاً بنشر فرويد لعمله «**تأويل الأحلام**» عام 1900، الذي مكّن من إدراك الأحلام «كطريق ملكي إلى معرفة العقل الباطن»[7]، وبالتالي لا يمكن للوسيط الواعي، الانعكاسي أن يكون مفروضاً على هذه الأحلام. هذه الطريق لا يمكن للسيكولوجيات الوضعانيَّة أن تسلكها، لأنَّها حدت نفسها في الحاضر تعابير مستدعاة بشكل واع للحلم. رغم أنَّ فرويد لم يتم ذكره داخل التواريخ المرتبطة بالهرمينوطيقا، فإنَّ مشروعه كان فعلاً تطوُّراً وراديكاليَّة للهرمينوطيقيات السيكولوجيَّة لشلايرمخر (Schleiermacher) ودلتاي (Dilthey) الذي شكّك في أنَّ مؤلف العمل يمكنه أن ينشئ معناه إذا اطلع على كلّ التقنيات المستعملة في إنتاج المعنى[8]. ومثلما أنَّ التشكيل التام لحياة المريض لا يحلُّ مشاكله بالضرورة، فإنَّه لا يمكن لتاريخ إنتاج العمل الفني أن يفسّر المعنى. وكما أشار هبرماس، فإنَّ فرويد قد تجاوز فنَّ التأويل، لذلك فإنَّ نظامه التحليلي يجب أن يدرك «ليس فقط كبحث عن المعنى الممكن للنص المشوّه، بل أيضاً عن معنى تشويه النص في حدّ ذاته»[9].

مؤلف آخر سلك المسار الفوضوي للتأويل لتحرير مجال بحثه من الموضوعيَّة، إنَّه طوماس كوهن. ولكن خلافاً للوثر وفرويد اللذين لم يُعرف عملها على أنَّه هرمينوطيقا، فإنَّنا نعثر في السيرة الذاتيَّة لكوهن على تأثير فلسفة التأويل لوجهة نظره الإبداعيَّة فيما يتعلق بالثورات العلميَّة. لهذا السبب رأى ريتشارد ج. برنشتاين في كوهن واحداً من النماذج الأولى «التي اكتشفت البعد الهرمينوطيقي للعلم»[10]، أي طبيعته الهرمينوطيقيَّة.

عندما نشر العالم الأمريكي كتابه: **بنية الثورات العلميَّة** في عام 1962 فإنَّ هيمنة التجريبيَّة المنطقيَّة على فلسفة العلوم لم تكن أمراً إشكاليَّاً. الإبداع العلمي يمكنه أن يتحقق فقط عبر تراكم المعرفة كمجاورة

7. S. Freud, The Interpretation of Dreams, trans. James Strachey (New York: Basic Books, 2010), 604.

8- يجب أن نشير إلى أنَّ فيراري قد أشار في صفحات من كتابه «تاريخ الهرمينوطيقا» إلى الهرمينوطيقا الفرويديَّة، ص 39-134.

9. J. Habermas, Knowledge and Human Interest, trans. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), 220.

10. R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism: Sciences, Hermeneutics, and Praxis (Philadelphia: Un - versity of Pennsylvania Press, 1983), 31.

للحقيقة دون الاستعانة بأيّة نظرية سابقة. ولكنَّ هذا الاتجاه المعياري الذي يفترض الحقيقة كمقياس عام للتطور العلمي لم يكذّب فقط تاريخ العلم بل اعتبره عديم الفائدة أيضاً، لأنَّه يشير فقط إلى الأخطاء السابقة. التجريبيّة المنطقيّة ترى في هذه التحوُّلات التاريخيّة مجرَّد تفسير للتقدُّم المطرد نحو علم أفضل. غير أنَّ كوهن رأى في هذه الفكرة تأكيداً على أنَّ العلم ليس مطرداً، بل هو تحوُّلات تحدث عبر مراحل مختلفة. ولكن داخل هذه التحوُّلات لم تصنع العلوم تقدُّماً نحو الحقيقة؛ بعبارة أخرى: النظريات القديمة أصبحت مختلفة بدلاً من كونها غير صحيحة. كوهن فسَّر هذه العلاقة بالنظريات العلميَّة السابقة عبر فكرته التي سمَّاها «**اللَّاقياسيَّة**» التي تقاسمها مع **فياربند** (Feyerabend): العلوم منقادة بواسطة براديغمات مختلفة لا تتقاسم المعايير نفسها، لأنَّ معايير التقييم خاضعة هي الأخرى لمبدأ التحوُّل. وبالتالي ففكرة اللَّاقياسيَّة تُعدُّ تأويلاً. وإذا لم يكن الأمر كما قلنا، فإنَّ العلوم القديمة والوسيطة والمعاصرة تستنتج النتائج نفسها عندما تشاهد القمر. كلُّ عصر يحدث تقدُّمه العلمي الخاص به عبر براديغمات لا قياسيَّة مختلفة.

التطوُّر العلمي لدى كوهن كان مجرَّد تبادلات بين ما أسماه المراحل المعياريَّة والتطوريَّة والفائقة للعلم. فبينما يُعدُّ العلم المعياري مثل حلّ أحجية، حيث يعتمد النجاح فيه على اتباع المعايير بصرامة، فإنَّ العلم التطوري يتضمن مراجعة وتنقيح هذه الاعتقادات والمناهج، وهذا ما يفصله عن العلم المعياري ويحوّل العلم إلى مرحلته الفائقة. هذا الانفصال (أو الثورة) يبدأ عندما نتجاوز البراديغم المهيمن، ونؤزّم الإنجازات العلميَّة المعترف بها عالمياً، والتي ظلت لوقت طويل توفر نماذج من المناهج والمشكلات والحلول للجماعة العلميَّة. هذه الأزمات تصبح جليَّة عندما تقاوم الأشياء الشاذة والمتناقضة الحلول المتوقعة من قبل العلوم المعياريَّة. ضمن هذه الظروف فإنَّ البراديغم الذي يوجّه العلم المعياري يصبح براديكماً قابلاً للنقد والمساءلة، وعند ظهور براديكم منافس فإنَّ العلم الفائق سيظهر. إلا أنَّ كوهن لا يرى هذا البراديغم المنافس كمجرد استبدال لآخر سابق عليه، لأنَّه في المقام الأول سيسمح فقط بتحقيق بعض التطورات التي يجب أن تظلَّ مقبولة لدى الجماعة العلميَّة، كوهن يُسمّي هذه المرحلة بما «قبل البراديغم»، بمعنى نوع من البراديغمات التي لم تحظَ بوفاق العلم المعياري السابق. ولكن عندما تبدأ فئة واسعة من أعضاء جماعة علميَّة بقبول البراديغم الجديد، فإنَّ التطور الجماعي سيكون أمراً ممكناً، ويجعل العلم جاهزاً لحلول أحجية جديدة.

الخلاصة التي نستشفها من الحدسيات الهرمينوطيقيَّة الكوهينيَّة هي خلاصة مضاعفة: الحقيقة ليست هي الشكل الوحيد الذي يسيّر التقدُّم العلمي، والمعرفة العلميَّة لا تتغير من خلال المواجهة مع الوقائع الصلبة بل من خلال العداء الاجتماعي بين التأويلات المتبارية والمرتبطة بالجماعات العلميَّة. ثورة لوثر ضدَّ سلطة الأساقفة الرومان وتفكيك فرويد للسيكولوجيا العقلانيَّة التقليديَّة المشكّلة للعقل البشري أمر لا يختلف كثيراً عن محاولة كوهن تجاوز سيادة التجريبيَّة المنطقيَّة على التطوُّر اللَّاخطي للعلم. هذه المحاولات الثلاث لم تكن فوضويَّة فقط لمقاومة الاصطلاحات والبنيات والمبادئ بل كانت أيضاً هرمينوطيقيَّة، لأنَّها فرضت إمكانيَّة حق التأويل بشكل مختلف. وامتلاك هذا الحق في التأويل بشكل مختلف هو ما جعل الضعفاء يظهرون بشكل

سياسي كحملة الانتعاشة الجدد. وبينما تحدث هذه الانتعاشة الجديدة المعايير المحافظة للفلسفات الوصفيَّة فإنَّها كانت مشروعاً عرف كلٌّ من نيتشه وهيدگر عبره جوهر الكائن البشري.

الوجود تأويلاً

لن يكون الأمر مفاجئاً إذا قلنا إنَّ الهرمينوطيقيين الذين ذكرناهم سابقاً هم أيضاً شخصيات تطوريَّة. كلُّ واحد منهم يمثل نظرة نحو العالم، والأهم من ذلك أنَّه يؤكد أنَّ العالم لا يمكن أن توجد فيه وجهة نظر واحدة. هذه القضيَّة تمَّ تطويرها بشكل واضح من قبل هيدگر في مقاله: **عصر صورة العالم** (1938). الذي رأى فيه استحالة الحصول على صورة منهجيَّة منظمة وواحدة للعالم لكثرة العلوم التي لا تسمح بتشكيل أيَّة رؤية موحدة[11]. عالم الهرمينوطيقا ليس موضوعاً يمكن النظر فيه عبر وجهات نظر مختلفة للحصول على تأويلات متعدّدة، إنَّه عالم مستمر في التطوُّر. لهذا تُعدُّ الهرمينوطيقا أنطولوجيا، نظريَّة حول الكينونة تفكر في العالم كحدث (Event). حدث لا يكشف نفسه لعيون الإنسان كعرض لأنَّه منخرط فيه ككينونة مُنْجَزة.

المفكّر الأول الذي رسَّخ هذا الظرف الهرمينوطيقي كان نيتشه في أطروحته الشهيرة في دفاتر ملاحظاته (1883-1888) «ضدَّ الوضعانيَّة التي تتوقف عند الظواهر- «لا توجد سوى الوقائع» - أريد أن أقول: لا، الوقائع هي ما لا يوجد، كلُّ ما هناك مجرَّد تأويلات. لا يمكن أن ندلل على أيَّة واقعة في حدّ ذاتها، وربَّما من الحماقة أن نسعى إلى شيء كهذا. «كلُّ شيء ذاتي»، ستقول: ولكن ما قلت أنت أيضاً هو مجرَّد تأويل، الذات تُعدُّ شيئاً مضافاً ومخترعاً وليست معطى، ومتخيلة وراء «الهنالك». في النهاية هل من الضروري أن تضع مؤولاً وراء التأويل؟ حتى ولو كان هذا المؤول افتراضاً أو اختراعاً»[12].

عصارة هذا المقطع (لا وجود للوقائع، كلُّ ما هنالك مجرَّد تأويلات، وهذه النتيجة أيضاً مجرَّد تأويل) لا تشير فقط إلى وجود مشكل عام في المعرفة حين تنفي وجود الوقائع الموضوعيَّة، لأنَّنا حتى عندما نتحدَّث عن الوقائع فإنَّنا ننشئ تأويلات معيَّنة، ولكنَّها تأويلات تنفي وجود الوقائع. على الأقل كأجسام مستقلة، علميَّة أو ذهنيَّة أو وضعانيَّة تمكننا من تخيل هذه الوقائع. أو بشكل أفضل يمكننا أن نقول إنَّ الوقائع غير موجودة إلا إذا فهمناها كحدث أو وقائع تحدث داخل تشكيل نكون من خلاله مؤولين. كما نعلم نيتشه بعيد عن فكرة

11- هيدگر بيَّن كيف «أنَّ الحدث الرئيس للحداثة كان مجرَّد غزو للعالم كصورة». من الآن فصاعداً كلمة «صورة» تعني: الصورة الجماعيَّة للإنتاج التمثيلي (das Gebild des vorstellenden Herstellen) داخل هذا الإنتاج أصبح المرء يضيء الموقع الذي يمكنه من أن يكون كينونة تعطي لأيَّة كينونة أخرى المعايير والتعاليم. ولأنَّ هذا الموقع يفصح عن ذاته كوجهة نظر تُؤَمِنُ وتُنَظِّم. فإنَّ العلاقة المعاصرة بالكينونات أصبحت معركة وجهات النظر: لا أعني القديمة منها طبعاً، بل وجهات النظر المتعالية التي أقرَّها الإنسان، هذه المعركة الجديدة ودلالاتها ثبتت الإنسانيَّة داخل الحركة في كلّ ما يتعلق بأيّ شيء، عمليات الحساب غير المحدودة، التربية، التخطيط. العلم كبحث كان شكلاً لا غنى عنه اتخذ عبر مؤسسة ذاتيَّة داخل العالم: إنَّه أحد السبل التي اتخذتها الحداثة لإنجاز جوهرها السريع والمتسارع. بهذه المعركة دخلت الحداثة إلى مرحلة حاسمة في تاريخها، الذي من المحتمل أن تكون قادرة على البقاء فيه.

M. Heidegger, “The Age of the World Picture,” in Of the Beaten Track, ed. And trans. Young and K. Haynes [Cambridge University Press, 2002], 71.

12. F. Nietzsche, The Will to Power, trans. Walter Kauhnann and R. Hollingdale (London: Weidenfeld and Nico - son, 1968), section 481, 2.67.

تنظيم فلسفته داخل نسق فكري واضح، طوّر هرمينوطيقيته أساساً كفكر حيوي، وهذا الاختيار الذي سلكه ربَّما يعود إلى قربه زمنياً من الفلسفة الواقعيَّة والإرث التنويري. وهما أمران أقنعاه أن يرى العالم من زاوية تعبيريَّة وحيويَّة. هذه القوى الحيويَّة تحفظ الحياة عبر التجاوز المستمر للمستويات التي أنجزتها. في هذا العالم حيث لا وجود للوقائع، وكلُّ ما هنالك مجرَّد تأويلات، تحتفظ الحياة بنفسها، ليس فقط عبر التطوُّر بل أيضاً عبر الفناء (ما تضعه الحياة جانباً) لكي يتمَّ إنتاج أشياء جديدة. بهذه الطريقة تتجاوز الحياة ما كان قبلها. نيتشه الذي كان أيضاً مؤرخاً للأدب والثقافة أنشأ زعماً في عمله الفلسفي الكبير «**ميلاد التراجيديا**»[13] (1872) مفاده أنَّ خلق الأشياء يحتم عليك أيضاً تحطيمها. على كلّ حال هذا النموذج الأنطولوجي بقي ثابتاً في كلّ أعماله. لقد ابتعد عن تاريخانيته السعيدة، حيث رأى في القوة إرادة نحو الكمال (الذي يمكن أن يكون الموت في حدّ ذاته) وأيضاً عبر تصوُّر بيولوجي لهذه الإرادة كتفويض للرجل لتأسيس قدراته[14].

الخاصيَّة الهامَّة في الحدس النتشوي هي ما نرغب في تسميته «أنطولوجيا الحدث» التي تكشف عن تحليل هيدگر للكينونة. ومن الضروري هنا أن نفهم الكينونة كحدث لا كموضوع من أجل أن نتعقل التأويل كبُعدٍ مشكَلٍ لها. هذا المعنى العدمي الذي منحه نيتشه للهرمينوطيقا جعله مؤولاً لفكر هيدگر قبل حصول هذا الفكر. رغم أنَّ البعض يرى في هذا الأمر تناقضاً، إلا أنَّ هذه المسألة تشير أيضاً إلى العلاقة المعقدة التي تجمع هيدگر بفلسفة نيتشه. هيدگر - الذي قلب تقليداً بأكمله رأى نيتشه كناقد سياسي (ألفرد بوملر) ومفكر بيولوجي (لودفيگ كلاجاس) - كان أوَّل من اقترح أنَّ نيتشه فيلسوف ميتافيزيقي على الشاكلة نفسها التي كان عليها أفلاطون وأرسطو وهيغل، مع فارق وحيد يتمثل في أنَّ كتاباته عن الميتافيزيقا كانت في نهاية الميتافيزيقا. لهذا السبب نعت دلتاي نيتشه بفيلسوف الحياة، الذي مارس الفلسفة كحاجة وجوديَّة، لأنَّ الأنظمة الفلسفيَّة الكبرى قد أفل نجمها[15]. ورغم أنَّ هيدگر قال ما قلناه سابقاً، فإنَّه لم يقبل بفكرة أنَّ العدميَّة النتشويَّة قد أنهت الميتافيزيقا[16]. لهذا قلنا في ما مضى إنَّ العلاقة بين هيدگر ونيتشه بقدر ما هي معقدة، هي غامضة أيضاً. هناك شيء ما في نفس هيدگر لا يرغب في التغلب على المواقع النتشوية ولكن بالأحرى يريد تقديم قراءة تحرّر نيتشه من البقايا الوضعانيَّة والحيويَّة التي بدت في تصوُّره لإرادة القوَّة. هيدگر ونظريته حول التأويل تسمح لنا بفهم الهرمينوطيقا النتشويَّة: نيتشه وعدميته وأنطولوجيا الحدث تسمح لنا بقراءة هيدگر

13- في هذا العمل يفرّق نيتشه بين نوعين من الدوافع التي تحرّض على الحياة: الدوافع الديونيزيَّة التي تبدع ما هو جديد، والأبولينيَّة التي تحبذ المستقر والمؤكد.

14- "من يجب أن يخلق الخير والشر يجب أن يكون أولاً مبيداً ومحطماً للقيم".

Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra [1885], trans. G. Parkes [New York: Oxford University Press, 2005], 100.

15- نيتشه قال: "أنا معدل ضدَّ الحماريَّة ببراعة".

16- في كتابه جوهر الفلسفة أشار دلتاي إلى أنَّ نيتشه وكارليل إيمرسون وروسكين وطولستوي وماترلينك "الديهم علاقة بعض الشيء بالفلسفة النسقيَّة، وكلهم طرحوا فلسفة مونتاني، وكلّ علاقة بالفلسفة كعلم".

W. Dilthey, the Essence of Philosophy, trans. S. A. Emery and W T. Emery [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954], 31). See also G. Vattimo, «Nietzsche, Heidegger's Interpreter," in G. Vattimo, Dialogue with Nietzsche, trans. W McCuaig (New York: Columbia University Press, 2008), 181-189.

بأسلوب شامل لنظريته حول الاختلاف الأنطولوجي[17]. عموماً يمكننا أن نقول إنَّ نيتشه أوصد الأبواب أمام كلّ الإغراءات الميتافيزيقيَّة المتبقية التي تعتبر الكينونة شيئاً «هناك» (أي كموضوع).

بغض النظر عن موقف هيدگر من نيتشه، فكلاهما دليلان اخترناهما لنوجز المعنى الإجمالي للهرمينوطيقا وملابساتها السياسيَّة. الهرمينوطيقا داخل البرمترات الهيدگريَّة والنتشويَّة أصبحت فلسفة حداثيَّة، ونيتشه لم يكن ممكناً له أن يصوغ عبارته الشهيرة: «لا وجود للوقائع، كلُّ ما هنالك مجرَّد تأويلات، وحتى هذا الكلام يُعدُّ تأويلاً» إلا بعد أن اتسع أفق العالم الذي بدأت ملامحه تظهر نتيجة لتأثيرات الكشوفات الجغرافيَّة، والعلاقات المكثفة بالثقافات الأخرى عبر المغامرة الإمبرياليَّة للغرب، والوعي الأنثروبولوجي التاريخي الذي ساد معظم أنحاء الثقافة في نهاية 1800. وهي أشياء عبَّر عنها دلتاي -الذي وضع الحجر الأساس للهرمينوطيقا المعاصرة- بأنَّها حصلت بدعم من العلوم الإنسانيَّة.

علم التاريخ حاول دائماً أن يستكشف الحقب التاريخيَّة عبر مزاعم صارمة وموضوعيَّة عن حقيقة أولئك الذين هم أمامنا في هذا العالم، غير أنَّ هذا العلم أصبح في حدّ ذاته تحدياً، خاصَّة عند نهاية 1800 بسبب اتساع وتعاظم آفاق الحداثة، وهو أمر أثار انتباه دلتاي والعديد من المؤلفين في نهاية القرن، صحيح أنَّ النقاش كان في نهاية 1800 -حول العلوم الإنسانيَّة (التاريخ والمجالات الهيومانيَّة) في مقابل العلوم الطبيعيَّة- بوحي من حاجة المؤرخين والهيومانيين للحصول على موقع لهم داخل المجال الأكاديمي، الذي كان مهيمناً عليه بشكل واسع من قبل المعارف التكنو-علمية[18]، إلا أنَّ التركيز على مفهومي الفهم والاستيعاب كخاصيتين تميزان العلوم الإنسانيَّة عجَّل بظهور مشكلة غرابة المواضيع التي تنتمي إلى العديد من النتائج التي أفرزتها هذه العلوم. لقد كان هذا المناخ وحده كفيلاً بجعل التأويل ينمو كمشكلة فلسفيَّة، حتى وإن كان على العلوم الإنسانيَّة أن تفهم كيفيَّة إقحام نفسها داخل تلك المواضيع البعيدة كتلك التي غامرت فيها الأنثروبولوجيا والأثنوغرافيا.

فضاء العلوم الإنسانيَّة ـ الذي يحمل مكونات سياسيَّة نظراً للشراكة الأكاديميَّة التي تواجهها هذه العلوم (أي أنَّ السُلطة الماليَّة للعلماء كان يتحصل عليها من خلال الجامعات والشركات الخاصة)[19] ـ أصبح جانباً مهمَّاً من جوانب أزمة الموضوعيَّة. ومع ذلك يمكن للمرء أن يشرح ويوضح خصائص الهرمينوطيقا (مكوناتها التاريخيَّة والثقافيَّة المتنوعة: من الجدل حول قراءات النصوص المقدَّسة بواسطة لوثر إلى غاية المفهوم الماركسي للإيديولوجيا). نهاية الحداثة هي التي جعلت أزمة مفهوم «الموضوعيَّة» أزمة تشغل

17- استخدم هيدگر نظرية "الاختلاف الأنطولوجي" في كتابه الكينونة والزمن كنقطة بداية لفلسفة ما بعد الميتافيزيقا؛ أي بعد الحضور الاسمي الدائم للكينونة المحدّدة في الموضوع. لهذا كان "التمييز بين كينونة الدزاين الموجود وكينونة الكينونات التي تختلف عن الدزاين تمييزاً وجب إيضاحه. ولكنَّ هذا الأمر كان فقط نقطة بداية للمشكل الأنطولوجي؛ لأنَّه لن يكون استشكالاً كافياً ومريحاً للفلسفة".

Being and Time [1927], trans. Joan Stambaugh [New York: SUNY Press, 2010], 397.

18- تتوقع العلوم الطبيعيَّة أن تفسّر الأحداث عبر القوانين التجريبيَّة، إلا أنَّ العلوم الإنسانيَّة لا تصف ولا تقيس، بل تريد أن تفهم.

19. See chapter 1, note 63.

الناس بالكامل. هذه الأزمة لا يمكن فهمها فقط كميزة أساسيَّة للخطاب المعاصر، بل يجب أيضاً أن ينظر إليها كانتصار للتاريخانيَّة، التي لا يمكن أن يفكر فيها كموضوع خارجي محدَّد. وبدلاً من الاستجابة إلى فعل من أفعال المعرفة، تسلم هذه التاريخانيَّة نفسها للتأويل. لويـجي باريسون (Luigi Pareyson) وعبر تفكير استيتيقي، طوَّر نظريَّة عامَّة للتأويل حيث عرف التأويل كشكل من أشكال المعرفة، يكون فيه التلقي والنشاط شيئين غير منفصلين، «وحيثما كان المعروف شكلاً فسيكون العارف شخصاً»[20]. يجب علينا أن نقرأ هذا التعريف ونحن نستحضر الفكرة النتشويَّة عن إرادة القوَّة (عندما لا تتظاهر الذات بالاختفاء ساعتها فقط يكشف الشيء عن نفسه)، وأيضاً المفهوم الهيدگري: التأويل كوجود.

على الرغم من أنَّ هيدگر عرف الوجود الإنساني كمشروع «ملقى» في كتابه: **الكينونة والزمن** (1972) فإنَّ كانط لم يرَ الذات البشريَّة كلوح فارغ، بل إنَّ إدراكها للعالم والأشياء الموجودة فيه يعتمد على أنماط استنتاجيَّة قبليَّة: مقولات الفضاء والزمن والفكر. كانط رأى أيضاً أنَّ الإنسان لا يعرف الظواهر، بمعنى ما يظهر داخل تلك الخطاطات القبليَّة التي تشكّل عقله. داخل المعرفة لا يوجد الموضوع فقط بل هناك الذات أيضاً. ولكنَّ كانط لم يسمِ المعرفة تأويلاً، لأنَّه ظلَّ يفكّر في تلك الخطاطات القبليَّة التي تدعم الكائن البشري، إنَّها خطاطات ثابتة ومتماثلة في جميع الأزمنة ولكلّ الناس. ضدّ هذا الفهم الكانطي يجب أن نلاحظ أنَّ خاصيَّة الثبات هذه تنتمي إلى المواضيع الظاهراتيَّة، ولا يمكن أن تنسب إلى بنية الذات الإنسانيَّة. بين كانط وهيدگر هناك **كيركغارد** (Kierkegaard) أيضاً والأنثروبولوجيا الثقافيَّة، بمعنى وعي المحدوديَّة الحتميَّة للوجود البشري (الذي ليس عقلاً خالصاً، بل هو مصالح وأهواء وتاريخ) ومعرفة الثقافات المختلفة. إجمالاً فإنَّ فكرة «المشروع الملقى» تعني عند هيدگر أنَّ الوجود الإنساني في هذا العالم ليس عقلاً خالصاً، ولكنَّه فردي محكوم بالمصالح والتوقعات والوسائل المعرفيَّة المتأصلة في العالم والثقافة واللغة. إنَّ هيدگر مؤول: يرى الأشياء ككومة غامضة، ويحاول أن يؤطر هذه الأشياء داخل نسق مفهومي في العالم ودون السقوط في الذاتيَّة. ولكنَّ عالمه ليس مستثنى من الذات، كما أنَّه هو كذات ليس مستثنى من العالم الذي يريد أن يجعله موضوعه. هذا البُعد عبر- الموضوعي تطوَّر عند هيدگر في أواخر كتاباته: **رسالة في الإنسانيَّة**، **مساهمات في الفلسفة**، ونصوص أخرى.

هذا الإنجاز الوجودي في هرمينوطيقا نيتشه وهيدگر سمح لنا بتأكيد الدلالة السياسيَّة للهرمينوطيقا كمفهوم للكينونة التي لا تسلم نفسها للأوصاف، بل تجعلنا منذ البداية كينونات مُؤَوِّلة. وخارج المعرفة المتحاملة التي ترى نفسها كمرآة للطبيعة لم يعد ممكنا للمرء أن يرى العالم كشيء معطى بشكل موضوعي، بل هو متوفر فقط عبر انخراط الإنسان فيه. لا وجود للوقائع، ليس هناك شيء واضح حاضر وحده بالمعنى الفينومينولوجي. المشروع الملقى يرى العالم من خلال جملة من الوسائل التي تخدم مصلحته الوجوديَّة.

20. L. Pareyson, Esistenza e interpretazione (195o; Genoa: Il Melangolo, 1985), 218. Pareyson's hermeneutics is analyzed in G. Vattimo, Arts Claim to Truth, ed. S. Zabala, trans. L. D'lsanto (New York: Columbia University Press, 2008); and also in R. Valgenti, “The Primacy of Interpretation in Luigi Pareyson's Hermeneutics of Common Sense,” Philosophy Today 49, no. 4 (Winter 2005).

ولكنَّ ما يُسمى «بالعالم» ليس حصيلة للتأويلات فقط بل هو نتاج للتاريخ أيضاً: إنَّه نتيجة للسيرورات التأويليَّة المرتبطة بالآخرين. وكما أنَّ الذات ليست شيئاً أصيلاً، فإنَّ العالم مجرَّد نتيجة لتأويلات أخرى.

الهرمينوطيقا طريقة في النظر إلى الكينونة كإرث لا يمثل معطيات نهائيَّة. الرأسماليَّة لطالما رأت، أو أجبرت الآخرين أن يروا، أنَّ ما هو موروث يُعدُّ ملكاً طبيعياً. العائلات التي هيمنت هي فعلاً ورثة القراصنة واللصوص وقطّاع الطرق. الرأسماليون اعتبروا أنفسهم بأنَّ لهم الحق في الميراث من خلال قانون قدسي أو طبيعي، ونسوا أنَّهم كانوا كينونة أنتجها العنف.

الحقوق المقدَّسة للملوك تجلت أيضاً في عدَّة أشكال أخرى كالمنطق الذي ساد مجتمعات الطبقات، والنمو الرأسمالي ـ رغم أنَّ مثالاً واحداً فقط من بين أمثلة أخرى- يظهر كيف أنَّ الأنطولوجيا الهرمينوطيقيَّة وحدها هي القادرة على فتح أفق التحرُّر، تحرُّر من حقوق الكهنة والملوك والرأسماليين. ولكن إذا كان منطق الهيمنة عسيراً يستعصي التغلب عليه، فكيف يمكننا بعد ذلك أن نحقق التحرُّر؟ من ناحية ميتافيزيقيَّة إذا كانت الكينونة تاريخاً فقط، فإنَّ عكس هذه المقولة صحيح: التاريخ بأكمله كينونة. ولكن ألا تُعدُّ أيَّة هيمنة فرضت نفسها بنجاح شيئاً شرعياً؟ نحن هنا نزجُّ بأنفسنا في جميع المشكلات العدميَّة المرتبطة بنيتشه وهيدگر: تلك القضايا المستحيلة المرتبطة بالميتافيزيقا التي ما نزال نتظاهر بتثمينها كأمر حتمي -فكرة أنَّ النظام الموضوعي يوجد مستقلاً عنا، بحيث يجب علينا أن نطابقه عبر معرفتنا به (المعرفة كمرآة) وفعلنا (الحقوق والإتيقا الطبيعيَّة) ـ. لا يمكن أن نقول إنَّ المشكل الجذري بين الميتافيزيقا والهرمينوطيقا والتعارض بينهما يُعدُّ محض مصادفة، فهو مشكل لا يتجلى إلا عندما نعارض المسألة السياسيَّة والإيتيقيَّة للتحرُّر. فغالباً ما تكون الميتافيزيقا غير قادرة على الاستمرار داخل المجالات السياسيَّة والإيتيقيَّة. بعبارة أخرى، أولئك الذين قالوا لنا إنَّنا يجب أن نطابق العالم هم حقاً من يستهلكه ويرضى به، وأكثر دفاعاً عنه.

إذا كانت الكينونة تاريخاً وليست شيئاً آخر ما عدا ذلك ـ أي ليست بنية خارجيَّة موضوعيَّة- فسنقول إنَّ التاريخ مجرَّد كينونة. وهذا ما سينأى بنا عن أيَّة إمكانيَّة تحاول تجنُّب التاريخ. هذا لا يختلف عن قولنا إنَّ التحرُّر يعني الانفتاح والتحوُّل والتأويلات المتموقعة باستمرار، بدلاً ممَّا هو موجود فعلاً. هذا تقريباً ما جعل رورتي يقول: «إذا اعتنيت بالحريَّة فستعتني الحقيقة بنفسها»[21].

إجمالاً نفضّل فكرة الكينونة كحدث، لأنَّنا دون هذه الفكرة لا يمكننا أن نوجد (كمشاريع) لأيّ سبب من أسباب الحياة. ألا يجب لمثل هذا المبدأ أن يكون شغالاً لدى أصحاب السلطة المدافعين عن العالم كبنية ثابتة؟ نحن نلمح لهم بمثل هذه الفكرة على أمل أن يصدقوها، ولكن رغم هذا علينا أن نبقى متأهّبين بشكل عملي أيضاً لصدّ أيَّة محاولة تريد إعاقة هذه الفكرة.

---

21. R. Rorty Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself ed. E. Mendieta (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2006), 58.

التأويل كفكر ضعيف

الهرمينوطيقا ضمن هذه النسخة الجذريَّة التي نقدّمها هنا ليست نظريَّة ميتافيزيقيَّة ـ تدَّعي وصف بنية مستقرَّة للكينونة، يمكن للفكر أن يعثر عليها داخل نوع معيَّن من أنواع التحليل الأفلاطوني ـ بل هي نظريَّة ذات موتيفات تاريخيَّة عرضيَّة تحاول ادعاء صلاحيَّة معقولة.

العدميَّة التي ناقشها نيتشه تُعدُّ نتاجاً للتاريخ، التاريخ نفسه للميتافيزيقا الغربيَّة التي استأنف الحديث عنها في نصّه الشهير: «**أفول الأصنام**»، عندما قال: «كيف أصبح العالم الحقيقي أسطورة؟»[22]. ليس من الضروري أن نؤكد هنا أنَّ الميتافيزيقا التي احتلت مكاناً لها داخل التاريخ ليست «واقعة»، بل هي دائماً سرد تأويلي، ليس فقط داخل التاريخ، بل علينا أيضاً ألَّا نناقشها بموضوعيَّة. المراحل التي أصبح العالم من خلالها أسطورة تبدأ من الأفلاطونيَّة مروراً بالقبليات والوضعانيات الكانطيَّة التي تعرّف الموضوعيَّة كنتيجة للتجريب. العالم الحقيقي الذي لا يفترض به أن يكون عالماً من الأشكال والأفكار الخالصة تمَّ اختزاله حاليَّاً في ما أنتجته الذات. الخطاطة الكاملة التي يقدّمها «أفول الأصنام» تضع كلَّ تحليلات هيدگر في المجرى النتشوي الذي أكَّد تحوُّل فكرة الحقيقة. رغم ذلك فإنَّ نهاية الميتافيزيقا لدى هيدگر ونيتشه ليست اكتشافاً نظرياً، بل هي تأويل للتاريخ الذي تنتمي إليه وجزء ممَّا فعله الفلاسفة. نهاية الميتافيزيقا هي موت الإله، وهي الفكرة التي ناقشها نيتشه في نهاية نصّه «**العلم الجزل**»: «المؤمنون قتلوا الله باتباع سبيله التي لا تضل، والإيمان بالله سمح ببناء عالم آمن ومنظم ومسالم، في هذا العالم فقط أصبح الإيمان كذبة غير ضروريَّة».

الهرمينوطيقا لم تنوجد بسبب اكتشاف نظري لها، بل هي استجابة تأويليَّة لنهاية الميتافيزيقا. التأويل حسب نيتشه وهيدگر يعني تورطاً مرغوباً فيه. إلا أنَّ معنى نهاية الميتافيزيقا ليس معنى يجب أن نقبل به بشكل حتمي «كواقعة»؛ إنَّه مجرَّد وصف نَعَتْنَا به التقلبات التي سردها نيتشه وهيدگر. نحن نقرأ هذه التقلبات كتفكُّك للميتافيزيقا الموضوعيَّة، لأنَّنا ضدَّ الموضوعيَّة التي تجعل تاريخ الوجود ومرتبته أمراً مستحيلاً.

الفلسفة الإيطاليَّة المعاصرة تُسمّي هذه الطريقة التي تربط الهرمينوطيقا بالعدميَّة ونهاية الميتافيزيقا بـ«**الفكر الضعيف**». الضعف هنا يعني أساساً ترك كلّ الادعاءات التي تزعمها المطلقات التي وسمت التقاليد الميتافيزيقيَّة، إلا ضعف الفكر لا يمكن له أن يوقف هذه الخاصيَّة النقديَّة السلبيَّة في تلك التقاليد. مثلما أنَّ العدميَّة النتشويَّة لا يمكن أن تكون سلبيَّة وتفاعليَّة فقط. مع هيدگر سنرى أنَّ تقلبات الميتافيزيقا مثل تاريخ للكينونة سنؤوله كسيرورة لإضعاف المطلقات والحقائق والأسس. عموماً الفكر الضعيف أصبح نظريَّة قويَّة للإضعاف الذي يُعدُّ تأويلاً للتاريخ، أو كمعنى يكشف عن نفسه صيرورة تحرُّريَّة. الفكر الضعيف يمكنه فقط أن يكون فكراً للضعفاء وليس للطبقات المهيمنة التي تعمل جاهدة على حفظ النظام المؤسّس للعالم المسلم به بديهياً.

22. F. Nietzsche, Twilight of the Idols, trans. R.J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968), 50-51.

عندما يواجه المدافعون عن الواقعيَّة الميتافيزيقيَّة الظرف ما بعد الحداثي (حيث تكون المبادئ والمسلمات والمطلقات والدوغمائيات منتقدة بشدة) فإنَّهم يميلون عادة إلى إنكار الاختلاف السياسي الذي يعول عليه هذا الظرف لصناعة اختلاف من الدرجة الثانية ألا وهو الاختلاف الثقافي. ولكنَّ المفكّرين الضعفاء يميلون إلى تحويل النقاش الفلسفي إلى نضال سياسي. النضال الذي يجب أن يعتمد فيه الفكر الضعيف، الذي يعني استحالة التغلب على الميتافيزيقا، ولكن في الوقت نفسه تأسيس قدرة على العيش بدون قيم مشرعنة. لهذا أكَّد تشارلز تايلور «أنَّ الحال إذا كانت هكذا، فإنَّنا بإمكاننا إبطال سحر العقلانيَّة الأخلاقيَّة الضيقة التي تفترض ذاتها القويَّة والصارمة، ولكنَّها تخفي في جوهرها ضعفاً، أن نفكر بشكل صحيح علينا أن نعترف بالضعف الذي يسود تفكيرنا»[23].

الفكر الضعيف يجعل ما هو فلسفي تفكيكاً للميتافيزيقا (عبر الهرمينوطيقا) وبحثاً عن أهداف ومطامح داخل إمكانيات الظرف الملقى للإنسان بدلاً من فكرة الأزليَّة. الفلسفة تعيد توجيه الإنسان إلى تأويل تاريخه. من المهم أن نؤكّد أنَّ الإيحاءات السلبيَّة لمصطلح «الضعف» لا تشير إلى فكرة إخفاق الفكر، بل إنَّ نتائج تحوُّل الفكر تشير إلى نهاية الميتافيزيقا. ومن هنا يمكننا أن نقول إنَّ هذا التحوُّل يُعدُّ إمكانيَّة للتحرُّر والانعتاق. الفكر الضعيف هو أقوى نظرية للضعف، ولكنَّ هذا الفكر لن يكون قوياً عندما يضعف بنيات الميتافيزيقا، لأنَّه ستوجد الكثير من البنيات التي عليه إضعافها. مثلما ستوجد الكثير من الذوات التي لن يحصيها علاجاً، والكثير من الأفكار التي لن تعلمن بأكملها، والكثير من الحكومات التي يجب دمقرطتها. عموماً ضعف الفكر الضعيف يجب ألَّا يؤول كنقيض للفكر «القوي» أو نتيجة اكتشاف أنَّه لا وجود لوصف موضوعي للحقيقة، بل يجب أن يؤول كوعي بظرفنا ما بعد الحداثي.

رغم أنَّ **شورمان** و**ليوطار** و**رورتي** عرضوا النزعة ضدَّ الأصوليَّة لما بعد الحداثة بطرق شتى، إلا أنَّهم جميعاً ينتمون إلى كوينيَّة (koiné) هرمينوطيقيَّة. حيث تمَّت شرعنة الأصول بهرمينوطيقا ضدّ أصوليَّة. ولم يعد مفاجأة إذا قلنا إنَّهم هم من ألهموا الفكر الضعيف في أواخر 1980، لأنَّ حدسياتهم ساعدت على خلق مواقف ما بعد ميتافيزيقيَّة للفكر. فشورمان شخَّص فكرة «غياب الأصول»، أمَّا ليوطار فقد عرَّف الظرف ما بعد الحداثي، ورورتي استكشف «المحادثة» كموجه إيتيقي لهذا الظرف بدلاً من فكرة الحقيقة. هذه الحدوس الفلسفيَّة الثلاثة أصبحت إحالات للفكر الضعيف الهرمينوطيقي. إذا كان الوجود مجرَّد تأويل فإنَّ الإنسان يجب عليه أن يتعلم العيش دون شرعنة أو وضع قيم. بمعنى أن نعيش ونحن نمتلك نزعة ضدّ أصوليَّة. ولكن هل يمكن فلسفياً أن نفكّر دون وقائع وموضوعيات وحقائق؟ هل يمكن للسياسة أن تتخلى عن فكرة الحقيقة؟.

23- تاريخ الفكر الضعيف يمكن أن يطلع عليه داخل هذه الدراسات:

P. A. Rovatti, "Weak Thought 2004,» in Weakening Philosophy, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 131-145; S. Zabala, "Gianni Vattimo and Weak thought,» in Weakening Philosophy, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 3-34; and G. Giorgio, Il pensiero di Gianni Vattimo (Milan: Franco Angeli, 2007).

شورمان كان من الأوائل الذين حاولوا الإجابة عن هذا السؤال من خلال كتابيه: **الكينونة والفعل لدى هيدغر: من المبادئ إلى الفوضى، والزعامات المنهارة.** يرى شورمان أنَّنا ما نزال نعيش إلى حدّ الآن داخل عالم مليء بالأصول والبراديكمات. فكلُّ حقبة كانت توجّهها مبادئ تمَّت شرعنتها ولا تتحوَّل أبداً. ولكن وفقاً لتحليله فإنَّ حقب التاريخ (الإغريقيَّة واللاتينيَّة والحداثة) ابتكرت مبادئ مختلفة (المرء، الطبيعة، الوعي) التي بدورها شرعنت ممارسات جديدة (الديانات، العلم، علم النفس) لم تكن لتناسب الماضي. شورمان يرى أنَّ الميتافيزيقا الغربيَّة أصبحت سلسلة من المبادئ التحقيبيَّة التي حدَّدت بشكل سلطوي تاريخ الفكر. عندما تتغير حقبة معيَّنة، فإنَّ المبادئ الجديدة تموقع نفسها بشكل سلطوي من أجل شرعنة هذه المبادئ.

هل نحن الآن نعي جيداً هذا التحوُّل الذي يطرأ على الحقب التاريخيَّة؟ شورمان لا يرى أنَّ نهاية الميتافيزيقا بدأت مع نيتشه وهيدگر كوعيين نظريين لبنية مجهولة مرتبطة بالكينونة، بل اعتبرهما مشرعين لمبادئ أخرى، إنَّهما افتراضان لغياب الأصول. وهذا هو معنى الفوضى الذي يحيل عليه كتابه: **اقتصاد الكينونة** (استبدال المبادئ القديمة بأخرى جديدة) الذي لم يتبع فيه مساراً عقلانياً داخل التاريخ، بل اتبع مساراً فوضوياً.

المشكل الذي يواجهنا من خلال هذا التحليل، أي تحليل نهاية الميتافيزيقا: ما العمل ونحن قد شخصنا ميكانيزمات وضع المبادئ وحتى غيابها؟ كما رأينا في بداية هذا المقال، شورمان يرى أنَّ المسار الفوضوي للهرمينوطيقا لا يتضمَّن غياب كلّ القواعد، بل إقصاء القاعدة الوحيدة التي توجّه كلَّ الممارسات. لهذا السبب لا يمكننا العيش إلا عندما نغيّب الميتافيزيقا عبر اكتساب مزاج وجودي فوضوي؛ بمعنى أن نتعود على العيش دون قيم وأصول مشرعنة، التي لم يعد ممكناً أن نمارسها داخل مجتمعات ما بعد الميتافيزيقا. أو كما سمَّاها ليوطار مجتمعات ما بعد الحداثة. سؤال اليوم: «ما الذي يجب أن نفعله؟ هل علينا أن نتكلم في فراغ فضاء هجر بفعل التمثيلات المتتالية لأرض غير مرتجة»؟ ليوطار وروزتي يريان أنَّه بإمكاننا أن نعيش دون شرعنة أو تأسيس قيم معيَّنة، ويشيران إلى الفرص التي قد يوفرها مثل هذا العيش.

في عام 1970 كلفت الحكومة الكنديَّة ليوطار بكتابة تقرير حول المعرفة، وبدلاً من أن يكون هذا العمل مجرَّد تقرير مبسَّط، أتى المفكر الفرنسي بواحد من أكثر النصوص الفلسفيَّة مناقشة في النصف الثاني من القرن الماضي؛ الظرف ما بعد الحداثي. ورغم أنَّ هذا الظرف قد تمَّ توصيفه لأوَّل مرَّة من قبل إيهاب حسن سنة 1976 حينما حدَّده في الظرف الاجتماعي للحضارة الغربيَّة، فإنَّ ليوطار استطاع بعد سنوات قليلة أن يكشف عن الابتكارات الفلسفيَّة التي يدلُّ عليها هذا المصطلح. ليوطار لخَّص بشكل غير مباشر سمات الفكر الضعيف، أي كيف أنَّ عصره يختلف عن عصر الحداثة (الميتافيزيقا). ولكن على عكس شورمان الذي حصر نفسه في محاولة تحديد فكرة «الأرض المرتجَّة»، رأى ليوطار أنَّ هذه الأرض هي أرضنا نحن.

ليوطار يتفق مع شورمان بأنَّ الحداثة تميَّزت بشرعنة المعايير والنظم، إلا أنَّه رأى أنَّ هذه العملية قد تمَّت عبر ما سمَّاه بالميتاسرديات بدلاً من فكرة المبادئ التي اقترحها شورمان. هذه الميتاسرديات تُعدُّ أساطير تمَّ تأسيسها لتمثل نفسها كسرديات شاملة (الوضعانيَّة والماركسيَّة والهيغليَّة). عموماً الحداثة زمنٌ كانت المبادئ فيه مشرعنة من خلال هذا الميتاسرديات، في زمن ما بعد الحداثة هذه السرديات نفسها أفلست. التكنولوجيا التواصليَّة أثَّرت في وجهات النظر ونوَّعتها. إلا أنَّ هذا الإفلاس لا يعني أنَّ هذه الميتاسرديات لم تعد موجودة تماماً، بل يدلُّ على أنَّه لم تعد هناك مصلحة منها بعد التقدُّم التكنولوجي منذ الحرب العالميَّة الثانية. فمن بين التأثيرات التي أنتجها هذا التحوُّل التكنولوجي الاهتمام المتزايد بنهاية التاريخ كتطور نحو التحرُّر الاجتماعي، والمعرفة كتقدُّم نحو الكمال والحقيقة. وبدلاً من فكرة التاريخ الشرعي والمعرفة المؤسّسة على هذه الميتاسرديات نميل اليوم إلى جماعيَّة التأويلات كممارسة وصلت ذروتها مع الإنترنت. ولكن ماذا سيحدث عندما لا يصبح بإمكاننا أن نشرعن أفكارنا كتقدُّم نحو الحقيقة؟ التصوُّر نفسه للحقيقة ضعيف داخل تأويلاته المتعدّدة ممَّا يجعلها مستحيلة لتحقيق برنامج عقلاني لتحسين الظرف البشري.

لتفسير هذا الظرف ما بعد الحداثي للحقيقة استخدم ليوطار مصطلح لعبة اللغة لفتجنشتاين. حيث يمكننا أن نرى النزعة المعادية للأصوليَّة في الهرمينوطيقا بشكل جلي. في مرحلته الفكريَّة الثانية طوَّر فتجنشتاين تصوُّراً للحقيقة، فقد رأى أنَّ وصفها لا يمكن أن يكون عبر نظريَّة معيَّنة وإنّما بواسطة ألعاب اللغة المتعدّدة، علّق ليوطار على هذه الألعاب كالآتي: «أولاً قواعد هذه الألعاب لا تحمل في ذاتها أيَّة شرعيَّة معيَّنة، بل هي مجرَّد قواعد خاضعة لعقد معيَّن. سواء كان واضحاً أو ملتبساً بين اللاعبين (بحيث لا يمكنك أن تقول إنَّ هذه القواعد تمَّ افتراضها من قبل اللاعبين). الأمر الثاني: إذا لم تكن هناك قواعد فلا وجود للعب، وحتى إن وجد تعديل طفيف في قاعدة معينة فإنَّه سيغير من طبيعة اللعبة. عدم اكتفاء الحركة والكلام بالقواعد أمر يخرجهما من اللعبة. الأمر الثالث: كلُّ ملفوظ يجب أن يفكّر فيه كحركة داخل لعبة اللغة».

خلافاً لبعض المؤوّلين نعتقد أنَّ هناك حافزاً سياسياً خلف استعمال ليوطار لفكرة ألعاب اللغة، لأنَّ هذه الفكرة وظفت لتمثيل حالة المعرفة داخل الظرف ما بعد الحداثي. وإذا قمنا باستبدال كلمة «القواعد» في المقطع السابق بكلمة «الحقيقة»، فإنَّ فكرة الحقيقة يجب عليها أن تحترم العرضيَّة داخل السيرورات التي تنتمي إليها. بعبارة أخرى: كلُّ لعبة تتضمَّن حقيقة تختلف عن حقائق أخرى في ألعاب أخرى. وهذا له معنى سياسي عميق، فالسياسات الجديدة لا يمكنها أن تتأسَّس على تمثيل دقيق للواقع، بل عليها أن تبني نفسها داخل أحداث رمزيَّة مختلفة لا يمكن تمثيلها بواسطة نظريَّة عقلانيَّة. المشروع السياسي التطوُّري للهرمينوطيقا هنا أصبح جليَّاً عند ليوطار أحد روَّاد التأويل الذي دعا إلى الإعتاق والتحرُّر.

الازدراء الليوطاري بالسرديات الكبرى لاقى رواجاً كبيراً لدى الأقليَّات السياسيَّة والثقافيّة والفكريَّة. لأنَّه أكّد أنَّ الاختلاف مبدأ يجب أن نتبعه بدلاً من رفضه، كما أنَّ هذا الاختلاف هو الطريق نحو الحضارة. الأقليات همّشت دائماً عبر السياسيات العقلانيَّة لأنَّها خالفتها واختلفت عنها، واستغلت هذا الاختلاف لدعم

مقولة التمييز العنصري. ليوطار اعتقد أنّ اختلاف كلّ لعبة لغويّة (حقيقة ما) يجب ألّا يكون فقط مدمجاً في التنظيم الاجتماعي، ولكنّه أيضاً هدف لهذا التنظيم. ولكن عندما نجعل الاختلاف ظرفاً يجب علينا أن نتبعه لا أن نرفضه، لأنَّ المحادثة ستكون بديلاً عن الحقيقة، لأنّها سترحّب بجماعيَّة الألعاب اللغويَّة التي تحيط بنا. مصطلح المحادثة سيسمح لنا بنبذ السرديات الكبرى الحديثة التي تحاول تفسير كلّ الممارسات الجماعيَّة من خلال مماثلتها لأنماط كونيَّة حتى لو اصطدمت بباقي الثقافات الأخرى. ربّما يعتقد البعض أنَّ مصطلح المحادثة قوّض نظامنا الثقافي والأخلاقي لصالح النسبيَّة، إلا أنَّ رورتي رأى أنَّ هذا المفهوم يمكنه أن يتيح لنا إمكانيات تحرريَّة جديدة داخل هذا النظام. لا يوجد موقع خارج ألعاب لغتنا المؤسّسة تاريخياً يمكننا من خلاله أن نميز العقل عن العالم.

قبل الإشارة إلى بعض الإمكانيات التي قد تمنحها لنا المحادثة كدليل إيتيقي، من المهم أن نذكّر بأنَّ رورتي هو الفيلسوف الذي أقرَّ بأنَّ الفلسفة الإنجلوسكسونيَّة هي آخر لهاث في الفلسفات الوصفيَّة. فالفلسفات الواقعيَّة والقاريَّة والتحليليَّة تُعدُّ مسؤولة نظرياً عن الحدّ من المطامح الديمقراطيَّة للحريَّة، من خلال فرض سلطتها الإبستمولوجيَّة للحقيقة والدولة الليبراليَّة. هذا تقريباً ما جعل رورتي في كتابه: **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (1979) - بعد أن أشار إلى الرغبة التي تؤطّر الفلسفة التحليليَّة، رغبة محاكاة العلوم الطبيعيَّة وأجندتها التقنيَّة - يرى أنَّ الهرمينوطيقا «تعبير عن الأمل الذي خلا منه الفضاء الثقافي، انتهت الإبستيمولوجيا وبقي مكانها فارغاً لم يُملأ بعد»[24]. لهذا السبب يُعدُّ رورتي من أوّل المشجعين على الفكر الضعيف الهرمينوطيقي، لأنَّه لا يتظاهر بملء هذا الفراغ الموجود في الفضاء الثقافي، بل دافع عن حقّ اكتشاف تأويلات وأوصاف ومفهومات أخرى للعالم. رورتي شرح هذا الفعل عبر التلميح لنيتشه: «ما يريد نيتشه والهرمينوطيقا أن يقولاه لنا هو إنَّنا لسنا بحاجة إلى منهج، بل التشكيك في فكرة المنهج في حدّ ذاتها. هو وأتباعه يجب ألّا يدركوا كتصوُّرات، بل كشَكٍ حول التصوُّرات، حتَّى تلك التي استعملوها هم. يجب أن ننظر إليهم بصفتهم مفكّرين استخدموا تلك التصوُّرات كأدوات ووسائل لا كمرآة تعكس الواقع كما هو. أدوات لحلّ المشاكل لا كأصول ننتقد من خلالها آخرين يستخدمون تصوُّرات مختلفة عنا»[25].

المعرفة بعد الميتافيزيقا التي أنهاها نيتشه وهيدگر ودريدا لا يمكن أن تكتسب عبر إقرار مقترحات خاطئة أو صحيحة، ولكنَّها تكتسب عبر المحادثة، التي ستكون «السياق النهائي الذي سيحصل من خلاله الفهم الأمثل للمعرفة»[26]. رورتي رأى أنَّ تحوُّل البراديكم من الحقيقة إلى المحادثة تحوُّل دفع نيتشه وهيدگر إلى إنهاء الميتافيزيقا؛ «أن ترى الفلسفة كسعي للحقيقة هو أن ترى الإنسان كموضوع لا كذات»[27]. فلسفة رورتي تسعى إلى تطوير التبعات المرتبطة بمسألة التخلي عن فكرة الحقيقة كمسألة تمثيل عقلي أو لساني

24. R. Rorty Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1979), 315.

25. R. Rorty “Hermeneutics, General Studies, and Teaching," 14.

26. Rorty Philosophy and the Mirror of Nature, 389.

27. Ibid., 378.

للواقع. إنَّه يدعو جميع الفلاسفة إلى استبدال فكرة الفلسفة كمرآة للطبيعة بفلسفة الهرمينوطيقا التي ستوجّه المحادثة البشريَّة.

رورتي مثل شورمان وليوطار يعتقد أنَّه لا شيء بإمكانه أن يشرعن ويؤسس قيم ممارستنا. لا شيء بإمكانه أن يرينا الطريقة التي تكون عليها تلك الممارسات في تماسٍّ مع الأشياء كما هي. بعبارة أخرى: من الأفضل أن نجعل القرارات العمليَّة متخذة داخل تاريخنا وتجاربنا بدلاً من الحقيقة والمبادئ، المبادئ التقليديَّة التي لطالما أهملت التبرير الإنساني، إنَّها مصفوفات ميتافيزيقيَّة تفترض أنَّنا داخل نقطة معيَّنة في التاريخ تمكّننا من أن نصل إلى أهدافنا (التي يمكن أن تتخذ أشكالاً متعدّدة مثل الحياة الأبديَّة، والعدل، والصحَّة). رورتي يتَّبع الحدسيات النتشويَّة التي تذكّرنا بأنَّ هذه الأهداف لن تتحقق: هي مجرَّد إسقاطات لإنسانيَّة متداعيَّة تبحث عن ضمانات قصوى. وبما أنَّ المبادئ لا تتعلق بأيّ شيء يمكننا أن نجرّبه، فإنَّ التبريرات الإنسانيَّة تكون دائماً متعلقة بمجتمع اللعبة اللغويَّة. ضمن هذه المجتمعات الحرَّة والفرديَّة يرى رورتي إمكانيَّة أن نكون مجرَّد عرضيات تاريخيَّة محدَّدة عبر الحريَّة بدلاً من الدلالات القطعيَّة للحقيقة. بالتالي فالمسار الإتيقي لفلسفة رورتي لا يعتمد على مفهوم الأخلاق بل على فكرة الضعف، «الأخلاق داخل فكرة الضعف ليست مسألة التزامات غير مشروطة مفروضة عبر سلطة قدسيَّة أو شبه قدسيَّة، لكنَّها شيء مرتجل عبر مجموعة من الناس يحاولون ضبط ظروفهم وفقها وتحقيق أهدافهم بواسطتها»[28]. هذا التواضع سيشجّع التآخي مع حدسيات أخرى ويثير شهيَّة التجريب في تجديد واستبدال الحدسيات عموماً.

عثر رورتي في الهرمينوطيقا (الفكر الضعيف) على إتيقا دون مبادئ، وسياسة دون حقيقة. والثلاثة (رورتي وليوطار وشورمان) يرون أنَّ الليبراليَّة لن تكون ممكنة إلا إذا أعطي الإنسان حريَّة غير محدودة لمسألة «الإبداع من جديد». هذا السبب هو الذي يجعل الإنجازات داخل المجتمعات المتسامحة محدَّدة بجماعيَّة المحادثات بدلاً من فرض نموذج الدولة الليبراليَّة. هذا بالطبع لن يكون ممكناً إلا إذا تخلينا على النظم المشرعنة والمعتقدات الأصوليَّة والمبادئ التقليديَّة التي تضمن بقاء الروابط بين قطعياتنا العقليَّة والحقيقة والله والطبيعة.

الاتهام الأساسي الموجَّه ضدَّ الفكر الضعيف الهرمينوطيقي يتمثل في دعم هذا الفكر لمقولة «السياسة دون حقيقة»، أي دعم النسبيَّة. ولكن على عكس ما يعتقد البعض فإنَّ نسبيَّة التأويلات التي لاقت قبولاً واسعاً داخل ما بعد الحداثة لا تدلُّ على تراكم تقدُّمي لوجهات النظر، بل هي استحالة تفضيل تأويل على آخر. ورغم أنَّ بعض التأويلات قد تكون مفضَّلة على أخرى، إلا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ هذا التأويل يعتمد على شيء خارجي أو ضمانات موضوعيَّة، بل هو مؤسَّس فقط داخل التاريخ الذي أنتجه. النسبيَّة التي تميّز الفكر الضعيف الهرمينوطيقي لا يمكنها أن تكون مطلقة، لأنَّها في جوهرها تُعدُّ فكراً معادياً لأيَّة مطلقيَّة، بما في

28. R. Rorty "Heideggerianism and Leftist Politics," in weakening Philosophy, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2.007), 157.

ذلك «النسبيَّة المطلقة»، التي لا يمكن لأيّ فعل سياسي قمعي أن يعكسها. هذا أيضاً سببه أنَّ الواقع ما يزال موجوداً هرمينوطيقياً، ولكن ضمن براديكمات معيَّنة، وكما فسَّر كوهن: من الممكن دائماً أن نؤسّس تأويلاً أو افتراضاً، قد يكون صحيحاً أو خاطئاً، ولكنَّ ذلك يحدث فقط داخل ظرف تاريخي، أو في بعض الميادين العلميَّة، أو ضمن حقبة سياسيَّة معيَّنة.

بسبب كلِّ هذه العوامل مجتمعة يُعدُّ الفكر الضعيف فكراً للضعفاء، لأولئك الذين لم يرضَوا بالمبادئ المؤسّسة المفروضة عليهم بشكل سلطوي، ويطالبون بحقوق أخرى، أي بتأويلات جديدة. وضمن هذه السياسات (سياسات التأويل) تصبح المحادثة هي العالم الذي يصغي فيه الواصفون السُلطويُّون لدعوة الضعيف، لعلهم يتنازلون عن أولوياتهم الأنانيَّة، ولكنَّهم إن لم يفعلوا ذلك فسيمضي الضعيف وحده. ربَّما رورتي حدس هذه الوحدة عندما صرَّح بأنَّ «ما هو مهم حول الحكومة الديمقراطيَّة التمثيليَّة أنَّها منحت الفقير والضعيف الأداة التي سيستعملانها ضدَّ الأغنياء والأقوياء. وبخاصَّة ضدَّ الوحشيَّة اللّاواعية للمؤسسات، التي من خلالها يمارس القوي سُلطته على الضعيف»[29].

29. R. Rorty “Persuasion ls a Good Thing," in Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself ed. E. Mendieta (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2006), 81.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنـــون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراســات والأبحــاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com